53e ANNÉE (6e SÉRIE) — No 16 — 16 AVRIL 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai vraiment besoin d'une lumière qui produise la paix, d'autant plus que la confiance en Dieu doit être le ressort de ma vie spirituelle. Je vous exposé ici les obstacles que j'y trouve.

1. Que penser de la théorie de S. Augustin sur la prédestination et la grâce ? Est-il vrai que le genre humain est une *massa damnationis* ou *massa perditionis*, parmi laquelle Dieu sauve seulement, pour des raisons à lui, insondables, ceux qu'il juge bon, qu'il n'y a en somme que peu d'élus prédestinés ? (Ce qui m'a impressionné, c'est l'autorité de S. Augustin).

2. Est-ce vrai ce que j'ai lu dans un auteur catholique (Papini), à savoir, que ce qui semble injustice à l'homme peut être une justice supérieure devant Dieu, et par conséquent la prédestination qui à beaucoup semble une injure à la bonté de Dieu, peut être une preuve de plus de sa miséricorde ? S'il en est ainsi, à quoi bon lutter pour avoir la vie éternelle ? C'est inutile, ce serait même, au fond, contrarier les desseins supérieurs de Dieu. — Faut-il, tout en vivant chrétiennement, s'attendre à un de ces décrets de justice supérieure et entrevoir aussi l'enfer, malgré tout ?

3. Si les damnés sont encore une glorification de Dieu, de son infinie Justice, il se peut aussi que de certaines âmes, peut-être de la plupart, il préfère être glorifié de cette façon plutôt que d'une autre. Comme il est le Maître, il en a le droit. Alors, encore, à quoi bon lutter et souffrir ?

4. Doit-on se résigner à être damné pour honorer un attribut de Dieu ?

5. On dit : « Dieu veut le salut de tous. » Comment le veut-il ?

Car ce qui se vérifie dans le monde matériel n'est-il pas un symbole de ce qui se vérifie dans le monde des âmes ?... Je vois un arbre merveilleusement fleuri ; chaque fleur *est née* pour devenir fruit, c'est son but naturel ; chacune en a les organes nécessaires, chacune a le droit de le devenir. Viennent la pluie, le vent, le froid : la très grande majorité des fleurs tombent mortes ; quelques-unes plus résistantes, mieux situées, restent seules et seules atteignent le but qui était celui de toutes. Dans le monde des âmes, ne serait-ce pas la même chose ? Toutes sont, en soi, appelées au bonheur éternel. Les causes secondes (hérédité, éducation, milieu, maladies, constitution, etc.) agissent défavorablement sur l'immense majorité ; et qui restent sauvées ? Certainement les âmes qui ont eu les meilleures conditions (naissance, milieu, surtout équilibre psychique), ou bien celles qui, moins douées, n'ont pas eu, cependant, à lutter contre les événements acharnés contre elle. « Beaucoup sont appelés, peu sont élus. »

6. Est-il théologiquement vrai que la prière obtient la grâce de la persévérance finale ?

7. Du fait qu'une âme n'a pas pu jouir, ou bien peu, de la tendresse de sa famille, faut-il conclure par là que Dieu veut atrophier et supprimer en elle le sentiment filial de confiance, base du sentiment que cette âme aurait eu pour Dieu lui-même ? Du fait que cette âme a été très privée et bouleversée, ses sentiments de frayeur et de défiance envers Dieu ne sont-ils pas très naturels et voulus par lui ? Il veut donc que cette âme le serve en tremblant ?

8. Est-il vrai, comme l'affirme le P. Grou (*Manuel des âmes intérieures*, p. 689), que pour une âme prévenue des dons de Dieu, une seule résistance à la grâce, un refus formel et obstiné à la *moindre chose* que Dieu demande, peut avoir les plus terribles suites et causer sa perte éternelle ? Que faut-il entendre par « la moindre chose » ?

9. On dit que l'Extrême-Onction efface aussi les péchés mortels ignorés de celui qui la reçoit ; on peut donc être en péché mortel sans le savoir ?

10. L'absolution d'un pénitent en bonne foi est-elle *toujours* valide ? N'y a-t-il pas des cas où l'on croit en bonne foi être absous et on ne l'est pas ?

Je vous ai exposé en toute confiance les points sur lesquels je désire être éclairé et rassuré... Puissiez-vous y réussir !

R. — Nous publions telle qu'elle nous fut envoyée cette lettre, qui nous a profondément ému. Les sentiments qu'elle exprime sont les sentiments d'une âme délicate, toute préoccupée du souci de son salut et du désir de ne s'opposer en rien à la volonté de Dieu. Mais précisément ces sentiments délicats peuvent facilement dégénérer en scrupules. La préoccupation du salut ne doit pas devenir du découragement ; le désir de faire la volonté de Dieu ne saurait, même de loin, se teinter de quiétisme.

Répondons point par point à la consultation.

* *

Ad I. — Pour bien comprendre la doctrine de S. Augustin, il ne faut pas la séparer du dogme du péché originel qui en est, pour ainsi dire, l'élément essentiel. L'expression *massa damnata, massa peccati, massa perditionis*, n'a, sous la plume d'Augustin, d'autre sens que celui que comporte le dogme catholique de la déchéance originelle. Après la faute d'Adam, nulle possibilité pour l'homme, — pour le genre humain, *massa*, — de se relever par ses seuls moyens : « Tout le genre humain gisait dans le mal *(jacebat in malis)* ou même était roulé et précipité de maux en maux *(vel etiam volvebatur et de malis in mala præcipitabatur)*. Telle est la raison pour laquelle Augustin parle de tout le genre humain comme d'une masse damnée *(totius humani generis massa damnata)* [1]. Sa pensée est nette sur

[1] ***Enchiridion*, c. 27 (*P. L.*, t. 40, col. 245).**

ce point : il s'agit bien, il s'agit uniquement des suites du péché originel : « Tous les hommes, — l'Apôtre ne dit-il pas : tous meurent en Adam (I Cor., xv, 22), auquel s'origine l'offense de Dieu qui a passé dans tout le genre humain ? — sont une sorte de masse de péché *(quædam massa peccati)*, qui, à l'égard de la divine justice, a contracté une dette d'expiation. Que Dieu exige, qu'il remette le châtiment, il n'y a, de sa part, aucune injustice [1]. »

N'apprenons-nous pas, par le catéchisme lui-même, que si l'homme déchu avait été laissé à ses seules forces, il lui était impossible de réparer l'outrage fait à Dieu par le péché ? C'est même en raison de cette impossibilité que l'enseignement catholique considère l'incarnation du Fils de Dieu comme une nécessité hypothétique :

« La réponse théologiquement certaine de la tradition, et au sujet de laquelle il n'y a pas et il ne peut exister de divergences parmi les théologiens, c'est que parmi les hommes, descendants d'Adam, *personne ne pouvait offrir à Dieu une réparation équivalente à l'offense commise*. Il est trop clair, en effet, qu'un pécheur, privé à quelque titre que ce soit, péché originel ou péché actuel, de la grâce sanctifiante, est dans l'impossibilité absolue d'offrir à Dieu une réparation parfaitement suffisante, soit pour lui-même, soit, à plus forte raison, pour les autres... Et, dans cette hypothèse, les Pères affirment la nécessité de l'Incarnation [2]. »

Dans cette *massa perditionis*, Dieu choisit ceux qu'il veut sauver. Peut-on lui reprocher d'être bon à leur égard et de leur témoigner une miséricorde qu'il ne doit à personne ? Non certes, car les autres sont par leur faute dans la masse de perdition. Dieu a-t-il forcé quelqu'un d'eux à pécher ? Evidemment non. Il se contente de les laisser dans leur misère, sans leur accorder la grâce de la justification : « Soit que Dieu remette à l'un sa dette, dit encore S. Augustin, soit qu'il l'exige de l'autre, ce dernier n'a pas le droit de se plaindre comme si Dieu était injuste, pas plus que le premier ne doit se glorifier, comme s'il l'avait mérité. L'un ne paie que ce qu'il doit, et l'autre n'a que ce qu'il a reçu. *Ille enim nisi quod debetur non reddidit, et ille non habet nisi quod accepit* [3]. » Ainsi donc la théorie d'Augustin est claire. L'action de Dieu à l'égard des réprouvés se réduit à un simple acte négatif. Le choix *(electio)* des élus est un acte positif, par lequel Dieu a résolu de donner à certaines personnes l'ensemble de grâces nécessaires au salut. Mais le rejet *(improbatio)* des damnés n'implique aucune action divine pour écarter les pécheurs ; ce sont eux qui par leur situation même se trouvent écartés de Dieu, lequel ne fait rien pour les en sortir.

Car — et ce point est d'une importance capitale — Augustin tient fermement que les damnés ne

[1] *Ad Simplicianum*, l. I, q. 2, n. 16 *(P. L.*, t. 40, col. 121).
[2] *Dict. de Théol. cath.*, art. *Incarnation*, t. VII, col. 1478.
[3] *Ad Simplicianum, loc. cit.*, n. 17.

sont réprouvés en fait que parce qu'ils l'auront mérité pour leurs péchés : *pro meritis justissime judicantur*, « soit qu'ils portent la peine du péché originel que le baptême n'a pas effacé, ou qu'ils se soient librement rendus coupables de nouvelles fautes, ils sont tous mauvais et, selon la diversité de leur malice, dignes de châtiments divers : *omnes mali et pro ipsa diversitate, diversis suppliciis judicandi* [1]. »

Sans doute, Dieu aurait pu faire un choix différent. Pourquoi fait-il miséricorde aux uns, et pourquoi la refuse-t-il aux autres ? Si tous appartiennent à la même masse du péché, pourquoi ne conserve-t-il rigueur qu'à l'égard de ceux sur qui ne porte pas sa miséricorde ? — La difficulté est grande ; mais elle n'est pas propre au système de S. Augustin. C'est la théologie catholique elle-même qui s'arrête devant ce point d'interrogation angoissant. S. Augustin a saisi toute l'acuité de la difficulté. Dans le Traité à Simplicien, que nous avons déjà cité, il formule l'appréhension de ceux qui ne peuvent « pas comprendre que personne ne résistant à la volonté divine, Dieu aide qui il veut aider et abandonne qui il veut abandonner, et que celui qu'il aide et celui qu'il abandonne appartenant à la même masse des pécheurs et étant coupables l'un et l'autre, il punisse l'un et pardonne à l'autre [2]. »

Le grand Docteur avoue — et c'est peut-être, en somme, le parti le plus sage — qu'il n'est pas possible de répondre à cette question. Il se borne, dans le Traité à Simplicien, à rappeler les questions posées par l'Apôtre lui-même dans l'épître aux Romains : « O homme, qui es-tu, pour contester avec Dieu ? Le vase dit-il au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse d'argile un vase d'honneur et un autre d'ignominie ? » (Rom., IX, 20-21). Sans doute, il ne faut pas forcer la comparaison. L'ouvrier qui fait le vase d'ignominie n'a pas le droit de se plaindre de son œuvre, et Dieu peut se plaindre du pécheur qui l'offense. La comparaison — et c'est là l'exégèse de la plupart des Pères [3] — porte uniquement sur ceci : l'homme n'a pas à demander compte des actes divins, de même que le vase ne censure pas l'ouvrier de l'avoir fait de telle ou telle façon. Et « ainsi l'image dont se sert l'Apôtre revient à cette conclusion, dans l'esprit du Docteur d'Hippone : La cause par laquelle Dieu fait miséricorde aux uns et la refuse aux autres est tellement mystérieuse que la raison humaine ne peut pas la découvrir. *Inscrutabilia enim sunt judicia ejus et investigabiles viæ ipsius* (Rom., XI, 33). Il faut cependant croire qu'il n'y a pas d'injustice en Dieu :

[1] *De correptione et gratia*, XIII, n. 42 *(P. L.*, t. 44, col. 942). Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Prédestination*, t. XII, col. 2856.
[2] *Op. cit.*, n. 17 (col. 121).
[3] Cf. F. Prat, *La théologie de S. Paul*, t. I (17e édit.) p. 307-310 ; Lagrange, *Epître aux Romains*, p. 236 et suiv.

illud tantummodo inconcussa fide teneatur, quod non sit iniquitas apud Deum [1]. »

Les théologiens ont inventé des systèmes pour résoudre la difficulté. Même si aucun d'eux n'apportait un apaisement direct à notre angoisse, indirectement cependant notre âme est engagée à demeurer dans une paix profonde par la dernière phrase citée de S. Augustin : « *aucune injustice en Dieu.* » Celui qui sera réprouvé le sera uniquement par sa faute ; il aurait pu se sauver ; il ne l'a pas voulu.

Mais si nous voulons superposer au système augustinien une explication plus moderne, il sera facile de laisser entrevoir, tout en conservant les principes du grand Docteur de la grâce, une solution qui concilie la volonté salvifique universelle de Dieu et l'existence d'un certain nombre de damnés. Cette solution a été proposée par Billot et est indépendante des hypothèses théologiques sur la science moyenne ; d'un mot, elle peut être ainsi résumée : le décret divin de prédestination porte *d'une façon globale* sur tout l'ordre providentiel dans lequel les élus de Dieu sont assurés de leur salut. Sans doute, Dieu aurait pu réaliser un ordre d'où toute réprobation aurait été exclue. Mais encore faut il considérer que dans l'ordre des mondes possibles, les éléments d'un monde apparaissent à Dieu comme liés entre eux par des connexions impénétrables à nous et cependant certaines. Il est très vraisemblable qu'un ordre où tous les éléments auraient convergé vers le bien eût donné un résultat d'ensemble médiocre et peu digne de la sagesse et de la puissance divines. Tandis que dans notre monde où tant de bien se réalise (Jésus-Christ, Incarnation, Eglise, sacrements, sainteté héroïque, œuvres d'apostolat et de charité, etc.), le bien est en connexion avec de nombreuses fautes qui sont le principe et la raison de la damnation d'un certain nombre de créatures. Or, *c'est sur tout l'ensemble* que le décret de Dieu, immuable et éternel, a porté ; décret positif en ce qui concerne le bien contenu dans cet ordre de choses ; décret simplement permissif en ce qui concerne le mal. Mais, dans son ensemble, le tout est digne de la sagesse infinie de Dieu et de sa puissance ; et le châtiment lui-même, en frappant les coupables, atteste la divine justice. Ce que Dieu a voulu et voulu uniquement, c'est l'ordre du monde, c'est le bien réalisé, c'est la gloire des élus, nonobstant le mal qu'un tel état de choses devait entraîner par suite des connexions impénétrables qui relient dans notre monde le bien au mal, les volontés droites aux volontés perverses, les œuvres de lumière aux œuvres de ténèbres, et finalement le sort des élus au sort des damnés.

Cette explication, superposée, répétons-le, à la doctrine de S. Augustin satisfera-t elle notre correspondant ? Nous le souhaitons.

Resterait cependant encore la question du petit nombre des élus. Il semble bien, en effet, qu'Augustin penche vers cette solution. Mais ce n'est, même chez lui, qu'une hypothèse. Petit nombre, grand nombre des élus : qu'importe, pourvu que nous soyons au nombre de ceux qui seront heureux avec Dieu ? « O Dieu, à qui seul est connu le nombre des élus destinés à jouir de la céleste félicité, accordez-nous, nous vous en supplions, que, par l'intercession de tous vos saints, le livre de la bienheureuse prédestination retienne écrits les noms de tous ceux que nous vous recommandons dans notre prière et de tous les fidèles ; par N.-S. J.-C., etc. [1]. » Voilà la doctrine de l'Eglise, qui n'hésite pas à demander à Dieu la prédestination de tous les fidèles sans exception.

* *

Ad II. Il n'y a donc aucun doute que le dogme catholique de la prédestination ne peut jamais être légitimement considéré comme une injure faite à la bonté de Dieu. Sous certains aspects, il peut être une preuve de plus de sa miséricorde. Nous pensons l'avoir montré suffisamment en rappelant les connexions impénétrables qui unissent le bien au mal et font que celui-là est souvent la rançon magnifique de celui-ci.

Mais « s'il en est ainsi, à quoi bon lutter pour avoir la vie éternelle ? C'est inutile ; ce serait même, au fond, contrarier les desseins supérieurs de Dieu ? Faut-il, tout en vivant chrétiennement, s'attendre à un de ces décrets de justice supérieure et entrevoir aussi l'enfer, malgré tout ? »

Nous comprendrions cette conclusion fataliste, si la prédestination ne tenait aucun compte de nos actes et si l'usage que nous faisons de notre liberté n'entrait pas en jeu dans les décrets de la divine Providence. Il ne faut pas confondre *infaillibilité* de la prédestination *ex parte Dei* avec *nécessité ou fatalité, ex parte hominis.* L'objection proposée par notre correspondant a depuis longtemps été résolue par les théologiens :

« S'il en est ainsi, dira-t-on, à quoi bon travailler à son salut ? Je suis prédestiné ou non : si je le suis, quoi que je fasse, je serai nécessairement damné. — *Réponse.* L'effet de la prédestination est *infaillible* ; c'est certain et de foi ; cet effet est *nécessaire*, c'est-à-dire fatal, nul compte n'étant tenu de notre liberté : c'est faux et hérétique. Sans doute, aucun homme n'arrive à sa fin que Dieu ne le sache et ne le veuille, et c'est pourquoi la prédestination est infaillible ; mais Dieu veut aussi qu'aucun homme n'y arrive que selon l'exercice de sa liberté et c'est pourquoi la prédestination n'impose aucune nécessité (S. Thomas, *Quodl.* xi, a. 3). « *Quoi que je fasse*, dit-on, je serai ou sauvé ou damné, selon que je suis prédestiné ou non. » Rien n'est plus absurde. N'est sauvé que celui qui, par ses bonnes œuvres, a mérité « la couronne de justice, » « le royaume préparé » aux justes ; de même, n'est réprouvé que celui qui a librement, en péchant, rejeté les

[1] *Ad Simplicianum, loc. cit.*, n. 17 (col. 122). Cette conclusion est de Trindade Salgueiro, dans sa thèse pour le Doctorat de théologie (Strasbourg, 1925) : *La Doctrine de S. Augustin sur la grâce d'après le Traité à Simplicien*, p. 64.

[1] Secrète du Carême.

moyens de salut. A ce salut concourent l'efficacité de la grâce et l'exercice de ma liberté ; l'objection efface une des deux conditions nécessaires, comment ne mènerait-elle pas à l'absurde ? La même objection, observe très bien le cardinal Billot *(De Deo uno*, th. 33, fin), pourrait être formulée aussi faussement contre la Providence en général : « Ou bien, dira-t-on, la Providence a décidé que je dois mourir aujourd'hui ou non. Donc, quoi que je fasse, s'il est décide que je vive, je vivrai, et donc je puis me jeter dans les flots ou prendre du poison ; et s'il est décidé que je dois mourir, à quoi bon prendre de la nourriture ou m'écarter de cette pierre qui va m'écraser ? » La Providence qui nous gouverne fait entrer sagement dans le plan de son Gouvernement infaillible l'exercice même de notre liberté [1]. »

L'objection de notre correspondant prenait une allure un peu quiétiste : ne pas faire d'efforts pour ne pas contrarier les desseins supérieurs de Dieu. Mais, au fond, elle repose sur la même erreur et doit donc être résolue en fonction des mêmes principes.

* *

Ad III et IV. — Il est incontestable que les damnés concourent, à leur manière, à la glorification de l'infinie et souveraine Justice de Dieu. S'ensuit-il que Dieu pourrait, en certains cas et même peut-être dans la plupart des cas, être glorifié de cette manière ? Et partant, doit on se résigner à être damné pour honorer un attribut divin, la Justice ? — Ici, nous tombons en plein quiétisme. Nous trouvons en effet dans ces formules un écho des erreurs que Bossuet reprochait avec tant de véhémence, et de raison, à Fénelon à propos de son livre *Explication des maximes des Saints.*

Fénelon admettait « que le désir du salut est bon, mais qu'il ne faut rien désirer que la volonté de Dieu ; qu'il faut admettre l'indifférence pour tout le reste et pour ce qui y a rapport : que la sainte indifférence admet les désirs généreux pour toutes les volontés de Dieu que nous ne connaissons pas : [que] par là s'ouvre la voie qui conduit l'âme *à faire le sacrifice absolu de son salut éternel...*, en sorte qu'une âme sainte fasse cet acquiescement simple à sa juste condamnation et réprobation par un désespoir involontaire et invincible [2]. » La *Déclaration des trois évêques* (Paris, Meaux, Chartres), qui précède la *Summa doctrinæ,* note que ces propositions sont contraires à la doctrine des 34 articles d'Issy, acceptés et signés par Fénelon lui même, et rappelle la vérité enseignée par ces articles [3].

« Pour nous, bien éloignés d'approuver ces excès, nous les avons expressément rejetés dans les XXXIV articles, où nous n'avons permis aux âmes peinées aucun consentement absolu, pas même dans les dernières épreuves (art. 33), mais seulement par une supposition impossible et fausse ; ce qui est précédé d'un autre article (art. 31), où le désespoir est entièrement exclu : et loin de permettre à un directeur de laisser faire à ces âmes un acquiescement simple à leur juste condamnation et réprobation, au contraire il y est dit précisément qu'il ne le faut jamais souffrir. Au lieu aussi d'empêcher qu'on annonce aux âmes peinées le dogme de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes..., il est dit au contraire en termes exprès dans l'art 31 qu' « il faut, avec S. François de Sales, les assurer que Dieu ne les abandonnera pas » ; ce qui est non seulement représenter à l'âme la bonté de Dieu envers tous les hommes en général, mais encore lui faire sentir, envers elle-même en particulier, cette favorable disposition de la miséricorde divine. »

Dans son *Troisième Ecrit sur les Maximes des Saints* [1], Bossuet explique les passages de S. François de Sales sur lesquels Fénelon prétendait s'appuyer. L'indifférence qui est la règle du saint ne concerne pas le salut, mais les moyens et même certains moyens de parvenir au salut. Puis, dans sa « conclusion », il traite à part la « question importante » de l'état de l'âme qui se croit damnée [2]. Et il expose les quatre erreurs qu'à son avis comporte l'hypothèse. Les deux premières suffisent à notre exposé.

La première est de « mettre l'âme sainte dans une hérésie formelle » :

« De croire de cet état qu'il est possible et, encore plus, de croire qu'il est réel, c'est une hérésie contraire directement à toutes les promesses de l'Evangile, qui promettent le bien aux bons et réservent le mal aux méchants ; contraire en particulier à cette parole du Sage : *Vous trouvez indigne de votre justice de punir un innocent* (Sag., XII, 13). C'est encore une autre hérésie de croire *invinciblement que Dieu nous laisse tenter au-dessus de nos forces :* ce qui est expressément selon la parole de l'Apôtre (I Cor., X, 13) *contre la fidélité de Dieu.* C'est encore une hérésie anathématisée par tous les conciles que Dieu commande des choses impossibles, et qu'il nous ordonne d'espérer pendant qu'il nous livre invinciblement au désespoir... Il y a donc dans ces caractères des hérésies manifestes : l'âme y adhère invinciblement, puisqu'elle ne veut ou ne peut rien écouter au contraire, y donne son consentement simple et absolu... [3] »

La seconde erreur est de faire succomber l'âme à la tentation du désespoir :

« La tentation du désespoir consiste à induire l'âme à croire invinciblement qu'il n'y a pas de salut pour elle. Or une âme sainte est représentée comme tombée dans cet état... qui emporte une invincible persuasion qu'elle est justement réprouvée de Dieu ; laquelle persuasion n'en est que plus mauvaise, parce que selon l'auteur, elle est *réfléchie :* à quoi il faut ajouter que vaincue de l'*impression involontaire* de désespoir, elle sacrifie absolument sa béatitude éternelle ; et enfin qu'elle *acquiesce simplement* à la juste condamnation où elle croit être de la part de Dieu... [4] »

[1] A.-A. Goupil, *Dieu,* t. I, p. 86-87.
[2] Prop. 2, 3, 4 et 5 (trad. de Bossuet) de la *Summa doctrinæ* du livre de Fénelon ; dans *Œuvres de Bossuet,* édit. Outhenin Chalandre, Besançon, t. X, p. 240. Nous citerons, dans la suite de ce paragraphe, d'après cette édition.
[3] Bossuet, *Œuvres,* t. X, p. 232.

[1] *Edit. citée,* p. 280 et suiv. Les explications concernant la doctrine de S. François de Sales se lisent § V (p. 282) et § VII (p. 283).
[2] *Edit. cit.,* p. 285 et suiv.
[3] *Ibid.,* p. 286.
[4] *Ibid.*

Bossuet donne, dans le § XXIII de son quatrième écrit, l'essence même de la position catholique : « le prétendu amour pur, qui bannit les motifs de la récompense, *est une illusion.* » On veut porter le désintéressement de l'amour de Dieu jusqu'à empêcher les chrétiens de s'intéresser à leur salut. Mais « qui aura l'autorité d'exempter les âmes d'un motif répandu partout dans l'Ecriture ? Sera-ce dans la tradition des saints que se trouvera cette exception ? Mais l'auteur [Fénelon] avoue que ces motifs ne sont pas moins répandus dans la tradition que dans l'Ecriture même et que l'Eglise ne retentit d'autre chose dans ses prières, ce qui est, selon S. Augustin, et selon toute la théologie, la preuve la plus constante de la tradition [1]. »

D'où il faut conclure que le motif de la récompense, l'espérance du salut, ne peuvent être éliminés de la vie chrétienne, même la plus parfaite.

La théologie de l'espérance chrétienne montre bien d'ailleurs qu'il ne saurait exister d'opposition entre la vertu d'espérance et la vertu de charité. D'un mot, le cardinal Billot donne la solution profonde de toutes les difficultés : dans l'espérance, Dieu reste toujours l'objet suprême *(objectum quod)* de l'acte vertueux : *summum concupiscibile* ; nous ne le rapportons à nous-mêmes que comme *au sujet à qui* le souverain bien est promis *(subjectum cui)* [2]. Et l'espérance d'un tel bien pour notre âme est d'autant plus dans l'ordre que « c'est Dieu qui, par magnificence de bonté, veut nous rendre heureux de sa propre béatitude... Notre charité, qui aime Dieu pour lui-même, ne gêne point notre espoir de la béatitude, puisque nous savons que c'est l'amitié divine qui nous la prépare [3]. »

En réalité, du côté de l'homme, dans l'ordre actuel de la Providence pas de charité possible sans l'espérance : puisque le couronnement de la charité dans l'autre vie sera précisément la possession de Dieu.

Ajoutons que du côté de Dieu, la gloire extérieure ne saurait être procurée uniquement et directement par la damnation des réprouvés. De même en effet que la réprobation ne s'explique que par une volonté divine simplement permissive du péché dans l'ordre providentiel où Dieu fait éclore le bien, de même la gloire extérieure résultant de l'hommage rendu à la justice divine par le juste châtiment des réprouvés ne s'explique qu'en raison du salut accordé aux élus. En réalité, en effet, « la gloire de Dieu et le bonheur éternel sont intimement liés ensemble : car c'est par la connaissance et l'amour de Dieu qu'on procure sa gloire, et cette connaissance et cet amour constituent en même temps notre bonheur. Au lieu de séparer ces deux éléments, il faut au contraire les unir et montrer comment ils se complètent et s'harmonisent... [1] »

La gloire de Dieu exige donc *d'abord* le salut des élus qui seuls pourront rendre grâce à Dieu du triomphe de sa justice sur le mal justement châtié. Et, puisque nul n'est exclu du nombre des élus qu'en raison de son infidélité à la grâce divine, l'âme chrétienne ne doit jamais « se résigner à être damnée pour glorifier un attribut de Dieu ; » elle doit, au contraire, chercher. par sa fidélité à la grâce, à grossir le nombre des bienheureux déjà au ciel et qui rendent à Dieu la gloire qui lui est due et pour l'exercice de sa miséricorde et pour le triomphe de sa justice.

* *

Ad V. — Mais, en fait, malgré la volonté salvifique universelle de Dieu, un certain nombre d'âmes (notre correspondant ose écrire : la majorité, peut être l'immense majorité) se damnent. Comment expliquer ce déchet énorme ? On nous apporte une comparaison dans laquelle l'action des causes secondes paraît avoir une influence décisive et pour ainsi dire fatale, sinon mécanique, sur l'issue de l'épreuve imposée aux hommes. Et encore, s'agit-il bien ici d'une épreuve, puisque seules seraient sauvées les âmes « qui, moins douées, n'ont pas eu cependant à lutter contre les événements acharnés contre elles » ? Et notre consultant de conclure mélancoliquement : « Beaucoup sont appelés, peu sont élus. »

Nous voudrions réagir contre le pessimisme injustifié que décèle tout ce paragraphe [2].

[1] *Ibid.*, p. 294.
[2] *De virtutibus infusis,* thèse XXVII, § 1, p. 371 (édit. de 1905).
[3] H.-D. Noble, O. P., *L'Amitié de Dieu* (2e édit.), p. 169.

[1] Ad. Tanquerey. art. *Quiétisme,* dans *Dict. prat. des connaissances religieuses,* t. V, col 982-983.

[2] Tout d'abord, éliminons de la présente exposition le texte : *Beaucoup d'appelés, peu d'élus* (Matth., XX, 16 Vulg., XXII, 14), qui n'a vraiment rien à faire ici :

« En fait, d'après l'Evangile, N. S. J.-C. s'est exprimé de la sorte deux fois et par manière de conclusion : à la fin de la parabole des ouvriers de la vigne et à la fin de la parabole du festin nuptial. Or, dans le premier cas, si elle est réellement authentique... « au lieu d'être, comme elle est pour bien des personnes, un sujet de terreur, à mon avis, dit Salmeron, cette conclusion nous donne plutôt un motif de consolation : tous les ouvriers sont, en effet, récompensés ; aucun n'est exclu. Elle signifie donc, poursuit-il, que *beaucoup sont appelés* à l'observance des préceptes par une vocation ordinaire et commune, tandis qu'*un petit nombre sont élus* par une grâce de choix pour suivre les conseils ou remplir les ministères de la loi évangélique »... En somme, il est pour le moins douteux que l'oracle divin, dans cet endroit, ait le sens exclusif où trop souvent on le voudrait enfermer...

La seconde parabole est de toutes celles de l'Evangile la plus énigmatique et la plus difficile à expliquer. Aussi est-elle diversement interprétée. Ces mots : *peu d'élus* ne signifient pas : *peu de sauvés,* car il n'est pas possible de concilier cette interprétation avec le texte sacré... L'interprétation qu'en donne le P. Meschler, *Méditations,* trad. Mazoyer, Paris, 1894, t. II, p. 67, ne paraît pas improbable : « La conclusion : il y a beaucoup d'appelés. mais peu d'élus, résume l'enseignement et le but de la parabole. Elle s'adresse *aux Juifs :* elle leur rappelle que beaucoup d'entre eux, que tous sont appelés à l'Eglise, mais que peu y entreront. Elle ne s'applique aux gentils qu'en tant que la parabole leur enseigne que, parmi ceux qui entreront dans l'Eglise, par conséquent, parmi les Gentils eux mêmes, tous ne seront pas sauvés. Mais il n'est nullement dit que le plus grand nombre de ceux qui appartiennent à l'Eglise seront damnés. » (A. Michel, art. *Elus (Nombre des),* dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. IV, col. 2357).

Son auteur paraît avoir une idée assez déficiente de la volonté salvifique universelle de Dieu. Qu'il ne l'oublie pas : cette volonté, quoique hypothétique, est une volonté sincère. Même après le péché originel, Dieu veut le salut de tous les hommes, puisqu'il a donné son Fils pour le salut de tous (Jo., III, 10). Et cette sincérité se traduit dans la réalité par la préparation et même, pour les adultes, par la collation effective des grâces nécessaires au salut. Toutefois, Dieu laisse l'homme libre ; et c'est pourquoi sa volonté salvifique est conditionnelle : si l'homme met obstacle par ses fautes à la volonté divine de salut, celle-ci n'obtiendra pas son effet. Mais cet échec ne saurait être imputé à Dieu, qui offre à tous les moyens de se sauver : « Il veut, dit S. Augustin, que tous soient sauvés ; cependant il ne leur enlève pas le libre arbitre et, selon le bon et le mauvais usage qu'ils en font, ils seront très justement jugés [1]. »

L'obstacle principal, pour ne pas dire unique (du moins en ce qui concerne les adultes), c'est donc l'usage de la liberté dans le sens du mal. Les obstacles énumérés par notre correspondant sont d'ordre très secondaire et même ne méritent pas le nom d'obstacle, au sens propre du mot. Ce sont des difficultés, plus ou moins grandes selon les tempéraments et les individus, mais ce ne sont pas des obstacles insurmontables. Ne dramatisons rien et rappelons-nous le mot si opportun de S. Augustin que le magistère de l'Eglise a canonisé au concile de Trente : « Dieu ne commande rien d'impossible, mais tout en commandant, il nous avertit de faire ce que nous pouvons et de demander ce que nous ne pouvons pas. » *Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis* [2].

* *

Ad VI. — Ce texte de S. Augustin se retrouve, avons-nous dit, dans le décret du Concile de Trente sur la Justification. Dans le ch. XI où il est intercalé, il est question de la possibilité d'observer les préceptes et, par là, d'assurer la persévérance du juste dans le bien au cours de son existence. Pour bien marquer sa pensée, le concile ajoute quelques mots de son cru au texte d'Augustin : *et petere quod non possis*, ET ADJUVAT UT POSSIS. La prière bien faite est donc assurée d'obtenir de Dieu la grâce, ce secours spécial dont parle le Concile [3] et qui permettra au juste de persévérer effectivement. Mais la grâce de la persévérance finale — notre correspondant semble la distinguer de ce secours spécial, et il a raison, — peut-elle être obtenue également par la prière ? « Est-il théologiquement vrai que la prière obtient la grâce de la persévérance finale ? »

Nous ne pouvons mieux faire que de transcrire ici la réponse donnée par le *Dict. de Théologie catholique* [1]. L'auteur expose d'abord la doctrine du concile de Trente, ensuite celle des théologiens.

A) « *Doctrine du concile de Trente.* — Le concile ne formule, à proprement parler, aucune doctrine sur la nature du don de persévérance. Ses enseignements peuvent se résumer dans les points suivants :

1. Nécessité d'un *secours spécial,* dont la nature n'est pas déterminée, pour permettre au juste de persévérer dans le bien. Et, dans l'esprit du concile, cette persévérance inclut le fait même de la persévérance actuelle à l'instant de la mort. (Can. 22).

2. La grâce de la persévérance finale est un *don,* par conséquent une grâce absolument gratuite de Dieu. On ne peut l'obtenir que de celui qui, d'après la doctrine de S. Paul lui même, a le pouvoir de soutenir qui est debout et de le maintenir ainsi. (C. XIII) Le canon 16 appelle même ce don de l'expression augustinienne de *magnum donum.*

3. La nature même de ce don gratuit, accordé par Dieu seul, *exclut,* pour le juste, la *certitude* de posséder la persévérance finale *Il peut simplement en avoir l'espérance très ferme et escompter le secours que Dieu ne refuse à aucun juste, Dieu achevant lui même l'œuvre du salut qu'il a commencée,* opérant dans l'âme le vouloir et le faire. (C. XIII). Seule, une révélation spéciale pourrait donner à un homme la certitude de sa persévérance. (Can. 16). Enfin, l'incertitude de la persévérance finale tient aussi à l'incertitude de notre persévérance active ; nous devons toujours redouter l'issue du combat que nous devons livrer à la chair, au monde, au démon. Et c'est avec crainte et tremblement que nous devons travailler à notre salut, dans les bonnes œuvres de toutes sortes. (C. XIII). »

La phrase que nous avons mise en italique correspond, de toute évidence, à l'assertion d'Augustin que « nous pouvons obtenir de Dieu le don de la persévérance par nos supplications, » *suppliciter emereri potest* [2].

Aussi, dans leurs commentaires sur la doctrine tridentine, les théologiens, en désaccord sur la question de savoir si la persévérance finale peut être l'objet d'un mérite de convenance, sont d'accord pour affirmer

« que la grâce de la persévérance finale *peut être obtenue par nos prières et nos supplications* Il est inutile de donner ici des références, puisque c'est l'unanimité qui est en cause.

Janssens [3] trouve opportunément dans la liturgie la conclusion de cet enseignement. Dans le Missel romain est insérée la messe *ad postulandam gratiam bene moriendi.* Le mot *gratia* indique ici la gratuité de la persévérance finale, qui ne tombe pas sous l'objet du mérite. Sans doute, les derniers mots de l'Evangile pourraient faire quelque difficulté : *Vigilate itaque, omni tempore orantes, ut* DIGNI *habeamini fugere ista*

[1] *De Spiritu et littera,* c. 33, n. 58 (*P. L.*, t. 44, col. 238).

[2] *De natura et gratia,* c. XLIII, n. 50 (*P. L.*, t. 44, col. 271). Cf. Conc. Trid., sess. VI, 11 Le concile ajoute : *et adjuvat ut possis* (Denz. Bannw., n. 804) Voir le commentaire de ce texte dans le *Dict. de Theol. cath.*, art. *Persévérance,* t. XII, col. 1281.

[3] « Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. » (Can. 22 ; Denz. Bannw., n. 832).

[1] Art. *Persévérance,* col. 1295 et suiv.

[2] *De dono perseverantiæ,* c. VI, n. 10 ; cf. c. XXIII, n. 64 (*P. L.*, t. 45, col. 999, 1032.

[3] *De gratia Dei et Christi,* p. 502.

omnia quæ futura sunt et stare ante Filium hominis (Luc, xxi, 36). Mais le mot *digni* n'implique ici aucun titre strict à la persévérance, comme on peut s'en rendre compte en lisant la dernière oraison : *Quæsumus clementiam tuam, omnipotens Deus : ut per hujus virtutem sacramenti nos famulos tuos gratia tua confirmare digneris ; ut in hora mortis nostræ non prævaleat contra nos adversarius, sed cum angelis tuis transitum habere mereamur ad vitam.* »

Il s'agit, on le voit, d'obtenir de Dieu uniquement *par la prière* le grand don de la persévérance. Mais que nous puissions l'obtenir ainsi, c'est *res certissima,* déclare Suarez [1].

* *

Ad VII. — Confiance en Dieu donc, confiance filiale et pleine d'abandon De ce qu'une âme a été privée des tendresses humaines, il ne s'ensuit pas qu'elle soit prédestinée à des sentiments de crainte, de frayeur, de défiance à l'égard de Dieu. Bien au contraire, Dieu reste son bien, son unique bien ; et si la Providence a permis ou voulu peut-être qu'elle fût privée des affections humaines, ne devrait-on pas en conclure — bien plus logiquement — qu'Elle n'a agi ainsi que dans le but d'attirer plus entièrement cette âme à l'amour divin et de l'y établir comme dans son domaine propre ?

* *

Ad VIII. — Que cette âme se donne donc à Dieu pleinement, filialement et sans trouble. Sans doute il *est* vrai que « pour une âme prévenue des dons de Dieu, une seule résistance à la grâce, un refus formel et obstiné à la moindre chose que Dieu demande d'elle *peut* avoir les plus terribles suites et causer sa peine éternelle. » Sainte Thérèse n'a-t-elle pas vu la place qu'elle aurait occupée en enfer si elle avait continué une vie dissipée, qui cependant n'était pas gravement coupable? Mais notre correspondant se trouble ici bien à tort. Il n'a vu dans le texte du P. Grou que la « moindre chose, » dont il nous demande le sens. Mais là n'est pas le mot principal de l'assertion. Il s'agit avant tout d'une véritable *résistance* à la grâce, d'un refus *formel et obstiné ;* ce qui suppose une insistance particulière de la part de Dieu dans l'attrait qu'il entend exercer sur cette âme. Lorsque Dieu veut attirer ainsi une âme à lui, peu importe la chose qu'il lui demande. La remarque du P. Grou concerne plutôt et la façon exceptionnelle dont Dieu agit à l'égard de cette âme et la résistance obstinée qu'en une chose, d'ailleurs minime, l'âme infidèle oppose à l'action divine.

Qu'on veuille bien remarquer en outre que le P. Grou écrit : PEUT avoir, et non pas AURA CERTAINEMENT. Car, tant que l'âme *n*'a pas quitté le corps, il reste toujours possible, d'une part que Dieu intervienne avec des grâces plus pressantes, d'autre part que l'âme, enfin dégagée de ses sentiments d'obstination et de résistance, vienne à résipiscence. Et puis, il *peut* se faire aussi que Dieu, aimant cette âme d'un amour de prédilection, ne lui retire pas ses faveurs et la ramène entièrement à lui.

* *

Ad IX et X. — Les deux dernières questions témoignent d'un certain état scrupuleux qu'une simple explication suffira à dissiper :

L'état scrupuleux nous paraît être celui d'une âme inquiète, se demandant avec angoisse si elle est en état de grâce. Nous avons déjà bien des fois dans l'*Ami* abordé cette question de la certitude morale, — certitude humaine, — de l'état de grâce et nous avons résolu le problème par l'affirmative. S'il est impossible de savoir, d'une certitude de foi, si l'on est dans l'amitié de Dieu, un certain nombre de signes, extérieurs et intérieurs, que les auteurs spirituels se plaisent à énumérer, nous donnent une certitude morale, pratiquement suffisante, de la possession de cette amitié. Jeanne d'Arc avait bien compris la portée simplement pratique et conforme aux exigences de la vie quotidienne de cette conviction personnelle, en répondant aux juges qui lui demandaient si elle était en état de grâce : « Si je n'y suis, Dieu m'y mette ; si j'y suis, Dieu m'y garde. » Voilà l'attitude simple, confiante et calme d'une âme en paix.

En conséquence, si l'on dit que l'Extrême-Onction efface les péchés mortels « ignorés » de celui qui la reçoit, ce n'est pas parce qu'on peut être en état de péché mortel sans le savoir, c'est-à dire sans avoir une certaine conscience de les avoir commis. Nous ne croyons pas, sauf le cas de l'âme scrupuleuse, qu'on puisse se persuader avoir commis un péché mortel sans le savoir, puisqu'il est de l'essence même du péché mortel qu'il soit commis en connaissance de cause et librement. Mais on peut très bien être en état de péché mortel sans en avoir conscience, parce qu'on croit le péché mortel pardonné alors qu'en réalité il ne l'est point, ou bien encore parce qu'on n'a plus conscience ou souvenir de l'avoir commis. *Exemples :* Le confesseur, par distraction, ne prononce pas la formule d'absolution ; en conséquence le malade se trouve encore en état de péché mortel sans le savoir. Ou encore : le malade a perdu connaissance et n'a plus aucune conscience des péchés commis ; s'il a au moins la contrition imparfaite, l'Extrême-Onction lui efface les péchés mortels, alors même que son état présent l'empêche de savoir qu'il est en état de péché.

Quant à l'absolution, bon nombre de théologiens considèrent que, donnée à un pénitent de bonne foi, elle est toujours valide Mais elle peut être encore informe, c'est-à-dire ne produire ses effets que lorsque les dispositions du pénitent seront devenues suffisantes. On est donc toujours absous dès là qu'on est de bonne foi. Pour le reste, pratiquement on ne doit pas s'en s'inquiéter quand au sacrement de Pénitence on ajoute le sacrement d'Eucharistie qui remet, *per accidens,*

[1] *De gratia*, l. XII, c. XXXVIII, n. 12.

les péchés sur lesquels l'absolution n'a pu encore exercer sa vertu rémissive.

Voilà, autant que nous pouvons les fournir, les solutions qui nous semblent opportunes ; puissent-elles apporter à l'âme de celui qui nous les a demandées paix, tranquillité et joie !

Q. — 1° Quel procédé doit suivre un religieux qui, pour de bonnes raisons, veut quitter sa Congrégation, soit pour entrer dans un Ordre ou une autre Congrégation, soit pour entrer dans le clergé séculier ?

2° Son Supérieur général peut-il s'opposer à une telle décision, et quelle serait en conscience la valeur de son opposition ?

R. — Ad I. Pour passer d'une religion à une autre, ou même d'un monastère indépendant à un autre, il faut l'autorisation du Saint-Siège. Elle doit être demandée à la S. C. des Religieux, qui ne l'accordera pas sans avoir l'avis du Supérieur général de l'Institut quitté, et l'attestation que le candidat est agréé par le Supérieur général de l'Institut dans lequel il veut entrer.

Pour entrer dans le clergé séculier en sortant d'un Institut religieux, il faut un indult du Saint-Siège, si l'Institut est de droit pontifical. S'il est de droit diocésain, il faut l'autorisation de l'évêque du lieu où habite le religieux, et non pas de l'évêque du diocèse où se trouve la maison généralice.

Le religieux sécularisé aux termes du can. 641 doit retourner à son diocèse propre, s'il n'y a pas perdu domicile canonique par l'effet des vœux perpétuels qu'il a émis. S'il l'a perdu, il doit s'abstenir d'exercer les saints ordres avant d'avoir été accueilli par un nouvel Ordinaire.

Ad II. Si le Supérieur général s'oppose à la sécularisation du religieux, celui-ci n'a pas à se laisser arrêter en conscience. Ce qui pourrait l'arrêter, ce serait son vœu d'obéissance, et il n'y manque pas en recourant à l'autorité suprême, celle du Saint-Siège ou celle de l'évêque, suivant les cas.

Q. — Il y a six mois, une religieuse était arrivée à la dernière période de la tuberculose. Les médecins déclaraient qu'elle était menacée à tout instant d'une hémorragie qui serait mortelle. Connaissant son état, elle me demanda l'Extrême-Onction. Je lui répondis : « Je veux bien, mais je ne pourrai plus la renouveler quand vous serez près de mourir. »

Non contente de ma décision, elle écrivit à l'évêque, qui autorisa l'administration immédiate de l'Extrême-Onction avec renouvellement à l'heure de la mort.

Je l'administrai. Trois mois plus tard elle mourait, non d'hémorragie, mais de crises d'étouffement. Je l'administrai à nouveau.

Maintenant voici le document sur lequel s'appuyait la décision de l'évêque. C'est une décision du Concile plénier de Québec de 1909, dont les actes ont été approuvés à Rome. La voici :

« In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi diuturna sit, ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis inciderit. Et ne nimium in hoc se gerant parochi ; sed si dubitent, an revera morbi status sit mutatus, seu num idem vel diversum sit vitæ periculum, ad sacramenti iterationem propendeant ; eo quod hæc iteratio conformior sit veteri Ecclesiæ consuetudini, et per eam novum spirituale subsidium et levamen infirmo obveniat. Et id fieri potest post singulos triginta dies in eodem morbo, etsi nulla pro meliori mutatio habita fuisse videatur. »

J'aimerais à avoir votre pensée sur tout cela.

R. — Relisons ensemble le canon 940 : « *In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non potest, nisi infirmus, post susceptam unctionem, convaluerit, aut in aliud vitæ discrimen inciderit.* »

Le sacrement d'Extrême-Onction peut donc être réitéré quand le malade a fait une rechute après guérison ; ou quand il se trouve exposé à un danger de mort différent de celui qui avait motivé une première fois l'administration du sacrement des malades.

Dans le cas qui vous préoccupe, vous avez administré l'Extrême-Onction quand la religieuse était menacée d'hémorragie mortelle ; puis quand elle était menacée de mourir par l'effet d'un étouffement. Hémorragie, étouffement sont deux dangers de mort tout à fait différents.

On pourrait peut-être les considérer comme ne faisant qu'un, puisqu'ils procèdent d'une cause unique : la tuberculose. Mais il s'agit d'un sacrement, et *sacramenta sunt propter homines ; Favores sunt ampliandi.* D'autant plus que cette manière de voir se justifie par la lettre même de la loi.

Q. — Ici nous baptisons toujours les hérétiques adultes sous condition avec le cérémonial prescrit pour le Baptême des adultes. Qu'en pense l'*Ami* : 1° quant aux cérémonies solennelles, et 2° quant au choix des parrain et marraine dans ces baptêmes réitérés sous condition ?

R. — De droit commun il faut suivre les rites du baptême solennel et du baptême des adultes. Les can. 755 et 759 ne disent pas autre chose. Mais vous pouvez, s'il y a pour cela de bonnes raisons, obtenir de l'Ordinaire la permission de suivre les rites du baptême des enfants et ceux du baptême privé.

Quant au parrain ou à la marraine, d'après le can. 763 § 1, puisque vous baptisez sous condition, vous devez rechercher et utiliser ceux qui ont rempli ces fonctions lors du premier baptême. Si vous ne les retrouvez pas, *in baptismo conditionato patrinus non est necessarius.*

Q. — La permission de faire gras (un vendredi lendemain de Communion solennelle, par exemple) doit-elle être donnée par le curé à chaque famille qui la lui demande individuellement, — ou peut-elle être donnée par le curé à toutes les familles, en public (sous le prétexte qu'il ne s'agit que d'une catégorie de paroissiens) ?

R. — Le pouvoir de dispenser qui est accordé au curé par le can. 83 est un pouvoir exceptionnel, que le can. 1245 § 1 en l'appliquant à l'abstinence restreint à des cas individuels : « Parochi in casibus singularibus justaque de causa, possunt

subjectos sibi singulos fideles singulasve familias... observantia abstinentiæ dispensare. »

Il fallait donc donner la permission aux familles qui l'auraient demandée, et pas en public, car vous donniez alors une dispense générale qui dépassait vos pouvoirs, à notre sens.

Et aviez-vous la *justa causa?* Les aliments gras qui restaient du dîner de Première Communion ne pouvaient-ils pas supporter d'être conservés un jour?

On devine votre raisonnement : sans la dispense de l'abstinence, les enfants auraient été dans bien des cas entraînés par leurs parents à pécher gravement dès le lendemain de leur Communion solennelle. Il fallait alors vous faire déléguer le pouvoir de dispenser par l'Ordinaire, qui aux termes du can. 81 a des pouvoirs beaucoup plus étendus que le curé.

LITURGIE

Q. — Aumônier de religieuses cloîtrées qui tiennent beaucoup à ce que, dans la chapelle de leur monastère, tout ce qui se rapporte au culte divin s'accomplisse conformément aux prescriptions de la Sainte Eglise et à l'esprit de la liturgie, je serais reconnaissant à l'*Ami* de vouloir bien résoudre les diverses questions ci-dessous :

1° D'après leurs constitutions approuvées, ces religieuses sont obligées à la récitation quotidienne et publique du grand office au chœur, et, en conséquence, elles ont chaque jour, au moment prévu par les rubriques, la messe conventuelle, mais elles n'en ont jamais qu'une de ce genre.

Les jours de férie majeure, suis-je absolument obligé de célébrer comme messe conventuelle la messe de la férie?

2° Il arrive de temps en temps que des prêtres de passage viennent demander à célébrer dans la chapelle du monastère après la messe conventuelle. — Peut-on le leur permettre et, si oui, leur faire dire la messe à l'autel même où a eu lieu la messe conventuelle?

3° Est-il régulier de distribuer la sainte communion après la messe conventuelle?

4° Est-il permis de la distribuer lorsque le Saint-Sacrement est exposé?

5° Aux saluts du Saint-Sacrement, peut-on, du moins pendant le mois de novembre, chanter le psaume *De profundis etc.* avec le verset *Requiem æternam etc.*, et le faire suivre de plusieurs autres versets pour les défunts, puis de l'oraison *Fidelium etc.?*

6° Pour célébrer chez elles ceux des offices particuliers au diocèse ou à la localité auxquels elles sont tenues, les religieuses dont il s'agit peuvent-elles ou même doivent-elles se servir du propre du diocèse ; ou bien, au contraire, n'ont-elles qu'à recourir simplement au commun respectif, sauf néanmoins quant aux leçons du deuxième nocturne et à l'oraison, lesquelles, nécessairement, doivent être empruntées au susdit propre, si elles s'y trouvent?

Quand ces mêmes offices ont également une messe propre concédée au diocèse, est-ce celle-ci qu'il faut prendre dans la chapelle du monastère?

R. — **Ad 1.** Dans les églises et oratoires où la récitation chorale de l'office divin est obligatoire et où il n'y a chaque jour qu'une seule messe conventuelle, toutes les fois qu'un office double majeur, double mineur ou semi-double se trouve en occurrence soit avec une férie majeure non privilégiée, mais ayant une messe propre [1], soit avec une vigile commune, on doit, — bien qu'alors l'office récité au chœur soit celui de l'office susdit, — célébrer comme messe conventuelle unique la messe de la férie ou de la vigile occurrente, avec mémoire de l'office du jour. Telle est la règle formulée sur ce point dans les Nouvelles rubriques du Missel (tit. I, n. 4).

Que cette règle s'applique aussi aux religieux et aux religieuses qui sont astreints au grand office choral, cela paraît ressortir de la manière générale et absolue dont sont libellées celles des Nouvelles rubriques du Missel qui ont trait à la célébration de la messe conventuelle : « In ecclesiis in quibus adest obligatio chori..., » y est-il dit *(ibid.*, n. 1), sans aucune distinction entre les diverses églises où ladite obligation existe. Voici d'ailleurs, pour faire tomber toutes les hésitations, une décision péremptoire de la S. C. des Rites en date du 25 février 1925 (n. 4393) : « Utrum in ecclesiis, etiam religiosorum, in quibus est obligatio chori, et una tantum missa conventualis celebratur, quoties simul occurrant aliqua ex feriis missam propriam habentibus vel vigilia, atque festum duplex majus vel minus aut semiduplex, ipsa missa debeat dici de feria vel vigilia, an potius de festo occurrente? — Resp. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam ; juxta novas Missalis romani rubricas, tit. I, n. 4. » Or, l'expression « etiam religiosorum » désigne non seulement les religieux, mais aussi les religieuses, selon la remarque du canon 490 : « Quæ de religiosis statuuntur, etsi masculino vocabulo expressa, valent etiam pari jure de mulieribus, nisi ex contextu sermonis vel ex rei natura aliud constet. »

Mais, objectera-t-on peut-être, étant donné qu'eu égard à la célébration de la messe conventuelle chez les religieuses astreintes à la récitation chorale de l'office divin, le *Codex* (can. 610, § 2) ne se montre pas très impératif et qu'il contient même la clause restrictive « quoad fieri possit, » est-il bien certain que la décision de la S. C. des Rites du 25 février 1925 atteigne aussi ces religieuses? — Cela ne nous paraît faire aucun doute, car, ainsi qu'il est aisé de s'en convaincre à la lecture attentive du contexte du canon 610, § 2, la clause y insérée affecte non la qualité ou le choix de la messe conventuelle chez les religieuses, mais uniquement la nécessité et le fait de la célébration de cette même messe chez elles [2]. Lors

[1] « Mais ayant une messe propre, » avons-nous eu soin d'ajouter d'après les rubriques. De vrai, si l'on excepte les quatre-temps de décembre, la règle rappelée ici ne concerne pas les féries de l'Avent, féries majeures, sans doute, mais ne possédant pas de messe propre.

[2] « Ubi et quatenus habetur chori obligatio..., missa officio respondens quotidie apud [religiosos] viros legi debet ; et etiam, prout copia habetur, apud mulieres. Missa ista dicitur conventualis... » (Vermeersch-Creusen, *Epitome Juris Canonici*, t. I, n. 603).

donc qu'il leur est vraiment possible d'avoir chaque jour ladite célébration, il y a pour elles obligation morale de se l'assurer [1] ; mais cette messe conventuelle doit toujours être, même chez elles, telle que l'exigent le Droit canonique et les rubriques du Missel.

Ad II. — *a)* Il est vrai que des règles liturgiques spéciales déterminent de façon très précise les heures canoniales respectives à la suite desquelles, dans les églises où l'office choral est obligatoire, se doit célébrer chacune des messes conventuelles, aux jours qui, normalement, en demandent plusieurs. Mais ces règles n'exercent du même coup aucune influence directe sur l'horaire des messes privées, et il suffit en principe que, pour la célébration de celles-ci, on s'en tienne à la loi générale formulée dans le canon 821, § 1 : loi défendant de commencer la messe plus tôt qu'une heure avant l'aurore et plus tard qu'une heure après midi.

b) Dans une église conventuelle, à quels autels peuvent se dire les messes strictement privées ?

Il n'est guère indiqué, semble-t-il, que ce soit à l'autel choral, bien que, pourtant, aucune défense expresse n'ait été portée en ce sens. De vrai, c'est hors du chœur que, d'après les Nouvelles rubriques du Missel (tit. I, n. 1 et 3), il faut célébrer celles des messes conventuelles qui, à certains jours, se disent « sine assistentia choralium » [2]. A plus forte raison cela convient-il pour des messes strictement privées.

c) Ce qui est absolument certain, c'est que, sous aucun prétexte, on ne saurait célébrer de messe privée à l'autel choral, pendant le chant ou la récitation publique des heures canoniales au chœur. Il y aurait là un abus intolérable : « Abusus missæ privatæ celebrandæ in altari chorali, dum horæ canonicæ [ibidem [3]] persolvuntur, omnino elimінetur. » (S. R. C., 21 nov. 1893, n. 3814, ad I, 1o).

Ad III. Il y a lieu de distinguer :

a) Immédiatement avant ou après une messe solennelle, chantée ou même conventuelle, — cette dernière fût-elle simplement lue, — le prêtre qui va la célébrer ou qui vient de la célébrer ne peut pas, alors qu'il est revêtu des vêtements sacerdotaux, procéder à la distribution de la sainte communion. Ainsi l'a décrété la S. C. des Rites le 19 janvier 1906 (n. 4177, ad 3) : « An sacerdos, sacris vestibus sacrificii indutus, possit administrare sacram communionem, data rationabili causa, ante vel post missam solemnem aut cantatam aut etiam conventualem, sicuti permittitur ante vel post missam privatam ? — Resp. Negative [4]. »

[1] Cf. Blat, *Commentarium textus Juris Canonici*, l. II, 1re édit., p. 597 ; — *Ami* 1930, p. 816, col. 2.

[2] Cf. *Ami* 1933, p. 748, col. 2, note 3.

[3] Cela est nettement supposé dans le doute auquel répond ici la S. C. des Rites

[4] La décision s'explique aisément, si l'on veut bien considérer que, dans le cas, l'administration de la sainte communion est chose quasi privée, et donc ne requiert nullement les vêtements sacrés dont un prêtre se serait paré pour célébrer une fonction intrinsèquement solennelle — Voir aussi les *Ephemerides liturgicæ* de 1906, p. 202, III.

b) Tout autre prêtre que le célébrant de la messe solennelle, chantée ou conventuelle, — ou même celui-ci, à condition toutefois qu'en fait de vêtements sacrés il ne prenne pour cela qu'un surplis [1] et une étole, — peut, au besoin, distribuer la sainte communion dans l'église avant ou après la susdite messe. Encore faut-il si le Saint-Sacrement est conservé à l'autel choral, que la distribution de la divine Eucharistie ne s'y fasse pas durant la récitation d'une heure canoniale au chœur [2].

Ad IV. Comme nous l'avons rappelé maintes fois dans les colonnes de l'*Ami* [3], l'administration de la sainte communion est interdite de la manière la plus expresse et pour quelque moment que ce soit, à l'autel où se trouve publiquement exposé le Saint-Sacrement [4]. Sans doute, il est des cas où la célébration d'une messe à ce même autel peut être tout à fait licite [5] : v. g. pour la reposition solennelle du Saint-Sacrement le dernier jour des prières des Quarante-Heures (*Instr. Clem.*, § XII), et aussi lorsqu'il y a soit une nécessité vraie, soit du moins quelque raison grave, soit enfin un indult apostolique *ad hoc* (cf. S. R. C., 17 avril 1919, n. 4353) ; mais, même alors, la distribution de la sainte communion n'est pas autorisée pour autant à cet autel [6].

A cet égard, le décret de la S. C. des Rites que nous venons d'alléguer est on ne peut plus clair : « In nonnullis ecclesiis et oratoriis publicis vel semipublicis, ubi Ssmum Eucharistiæ Sacramentum legitime asservatur, usus quidam introductus est, ut missæ cantatæ vel lectæ coram Ssmo Sacramento solemniter exposito in altari celebrentur, atque intra vel extra missas in eodem altari, durante expositione, sancta communio Christifidelibus administretur... Utrum hic usus permitti vel tolerari possit ? — Resp. Ad primam partem [7], præfatum usum non licere, sine necessitate, vel gravi causa, vel de speciali indulto ; et ad secundam partem [8], negative juxta decreta, et

[1] Rituel, tit. IV, c. II, n. 1. — Sous aucun prétexte le prêtre ne saurait avoir seulement l'aube, le cordon et l'étole. (Cf. *Ami* 1933, p. 494 496).

[2] Voir les *Ephemerides liturgicæ* de 1917, p. 43-48 et 567-572.

[3] Cf *Ami* 1923, p. 622 ; — 1924, p 704 ; — 1925, p 315, 365. 491 ; — 1927, p 585 586 ; — 1931, p 415.

[4] On trouvera dans l'*Ami* de 1931 (p. 415, col. 2, note 7) l'indication des nombreux décrets *ad rem* de la S. C. des Rites.

[5] Il serait à souhaiter que l'on s'efforçât d'entrer de plus en plus dans l'esprit de l'Église, au lieu d'encourager la dévotion mal entendue d'un trop grand nombre de fidèles, qui « croiraient volontiers que la messe se complète et devient plus solennelle, quand elle est célébrée devant le Saint Sacrement exposé... » (De Conny, *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p 109).

[6] Parfois la S C. des Rites a pris soin de le spécifier explicitement dans les indults accordés par elle.

[7] I e relativement à la célébration de la messe à l'autel où est exposé publiquement le Saint Sacrement.

[8] I. e. relativement à l'administration de la sainte communion au même autel.

detur decretum n. 3438, *Societatis Jesu*, 11 Maii 1878, ad 1. » (S. R. C., 17 avril 1919, n. 4353).

Ad V. On a toujours regardé l'exposition publique du Saint-Sacrement comme absolument incompatible avec tout emprunt aux rites ou aux offices funèbres. C'est, du reste, avec raison [1]. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 12 ; S. R. C., 19 déc. 1829, n. 2671 ; 19 juin 1875, n. 3357 ; 8 févr. 1879, n. 3479, ad 2 ; 13 juin 1900, n. 4058, ad 1 et 2 : 31 mars 1909, n. 4235, ad 7, 2° ; *Instr. Clem.*, § XVII).

On ne saurait donc régulièrement, au cours d'une exposition du Saint Sacrement, — ni par conséquent au salut, eût-il lieu durant l'octave des Morts, — réciter ou chanter v. g. l'antienne *Exsultabunt Domino etc.*, l'un des psaumes *Miserere* ou *De profundis*, avec, à la fin, le verset *Requiem æternam etc.*, puis l'oraison *Fidelium etc.* ou quelque autre oraison pour un ou plusieurs défunts. Toutefois, le Saint-Siège a bien voulu tolérer la coutume contraire dans des églises où. réellement, elle existait [2]. (Cf. S. R. C., 18 févr. 1843, n. 2856). Mais il est défendu d'introduire, là où elle n'existe pas déjà, la pratique de réciter ou de chanter des prières pour des défunts en présence du Saint Sacrement exposé. (S. R. C., 12 août 1884, n. 3616).

Ad VI. La question a été résolue par la S. C. des Rites dans son décret général du 28 février 1914, *De festis localibus quæ a religiosis recoli debeant* (n. 4312, § V) : « Quoad festa localia, quæ a regularibus [3] ut supra servanda sunt [4], ipsi uti debent officio et missa clero seculari concessis, nisi eadem festa ab ipsis regularibus jam habeantur cum officio et missa magis propriis. »

En conséquence :

a) La règle générale est que, pour celles des fêtes locales à la célébration desquelles le droit liturgique astreint les religieux, ceux-ci doivent, le cas échéant, utiliser l'office et la messe propres qui auraient été concédés par le Saint-Siège au clergé séculier de l'endroit [5].

b) Il importe pourtant de remarquer la clause restrictive que renferme le décret précité : «... nisi eadem festa ab ipsis regularibus jam habeantur cum officio et missa magis propriis. » Supposé donc que, v. g. pour célébrer la fête d'un saint honoré comme patron principal de la localité ou comme titulaire de l'église cathédrale, le clergé séculier se servît uniquement de l'office et de la messe du commun, et qu'au contraire, des religieux demeurant dans ladite localité eussent, dans le sanctoral particulier approuvé pour eux par la S. C. des Rites, un office et une messe propres de ce même saint, ces religieux seraient tenus non seulement de célébrer la fête de celui-ci sous le rite double de 1re classe, mais encore d'y utiliser leur office et leur messe propres.

Le cas est loin d'être chimérique. On en peut voir un exemple dans le commentaire que donna du décret du 28 février 1914 feu Mgr Piacenza [1].

Q. — Pour le port de la Sainte Eucharistie, vous rappelez sans cesse dans l'*Ami* le principe liturgique : « Mulieres autem, si velint deferre lumina, sequantur sacerdotem. »

Mais alors que faut-il faire :

1° Pour porter la communion aux malades dans un carmel ou dans un institut religieux de femmes ayant la clôture et où l'enfant de chœur n'est jamais admis ? — Marchant en avant du prêtre, les religieuses le guident vers la cellule de la malade ou vers l'infirmerie.

2° Dans les pensionnats de jeunes filles, pour les processions du Saint-Sacrement ? — En paroisse, à ces processions, les jeunes filles précèdent toujours le Saint-Sacrement ; seules les personnes mariées ou les femmes d'un certain âge le suivent. Dans leurs pensionnats, les religieuses maîtresses de classe forment, pour ainsi dire, corps avec leurs élèves ; elles sont utiles au milieu de celles-ci sinon pour la surveillance, du moins pour les guider et pour soutenir les chants. Faudra-t-il donc les séparer de leurs élèves ?

3° A ces mêmes processions, où doivent se placer les religieuses qui portent des flambeaux ? — Est-ce devant le dais, aux deux côtés ou par derrière ?

R. — Ad I. Les instructions contenues dans le Rituel (tit. IV, c. IV, n. 13) touchant le port de la sainte communion chez les infirmes sont très claires et très détaillées. D'après elles, le prêtre chargé de ce ministère est précédé de plusieurs clercs ou servants [2], savoir : d'un porte-lanterne ; d'un porte-bourse, lequel, au besoin, aurait aussi le bénitier et l'aspersoir, et d'un porte-clochette, tenant également en main le Rituel ; enfin de deux porte-torches. De plus, il est abrité sous un *ombrellino*, que soutient un autre clerc ou servant, marchant un peu en arrière [3].

Or, c'était naguère dans le diocèse de Cotrone (Italie méridionale) une coutume générale que, pour aller porter le saint Viatique aux malades, le prêtre fût uniquement accompagné d'un groupe assez nombreux de femmes, dont l'une portait l'*ombrellino*, une autre la clochette, et d'autres des torches ou des lanternes. Voyant cela, l'évêque demanda à la S. C. des Rites si une telle coutume pouvait être conservée. La réponse fut : « *Negative*, et ad mentem. Mens est, ut aliquos

[1] D'aucuns même prétendaient autrefois, — à tort d'ailleurs, — que le verset *Fidelium etc.* devait toujours être omis à la fin des vêpres chantées en présence du Saint Sacrement exposé.

[2] Mais c'est là une pure tolérance, et il est à désirer que partout on puisse, conformément à la tradition et à l'esprit de la liturgie, s'abstenir de toute prière publique funèbre devant le Saint-Sacrement exposé.

[3] Comme l'indiquent le titre et le contexte du décret, le mot *regulares* est ici l'équivalent de *religiosi*.

[4] Il s'agit notamment de la fête du titulaire de l'église cathédrale et des fêtes des patrons principaux du lieu.

[5] Cf. S. R. C., 20 mars 1683, n. 1708, ad 1.

[1] *Ephemerides liturgicæ* de 1914, p. 270.

[2] A défaut de clercs et d'enfants de chœur, ce pourrait être des hommes de la confrérie du Saint-Sacrement. (Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 611).

[3] Si l'on ne pouvait avoir plusieurs clercs ou enfants de chœur, il suffirait absolument qu'il y eût un servant, v. g. le sacristain ou un autre homme. Il porterait alors la lanterne, la clochette et, dans un sac convenable, la bourse et le Rituel (Cf. Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 291, n. 1065 ; Hægy, *loc. cit.*).

saltem adolescentes adhibeat parochus pro umbella, campanula et luminibus. Mulieres autem, si velint deferre lumina, sequantur sacerdotem. » (S. R. C., 11 déc. 1903, n. 4127).

Cette réponse ne saurait surprendre. Il n'est pas admissible, en effet, que, sans aucune nécessité, les femmes remplissent des offices incombant normalement à des clercs, et moins encore qu'elles le fassent en occupant les places attribuées à ceux-ci [1].

Toutefois, ladite réponse est-elle également applicable aux communautés de religieuses cloîtrées, alors qu'il est moralement impossible d'y avoir l'assistance d'un enfant de chœur, et *a fortiori* d'un homme adulte, pour l'administration du saint Viatique ?

a) Les *Ephemerides liturgicæ* (1919, p. 55) pensent que, même en pareil cas, il y a lieu d'appliquer cette réponse. « Quod si, notent-elles, necessitas suadeat sacerdotem accedere solum [2], monialis cum tintinnabulo præcedat, non uti cæremoniæ participans, sed viæ monstrandæ gratia, sequantur vero quæ lumina deferant. Necessitate autem compellente luminis admovendi ante sacerdotis passus, similiter præcedat monialis vel moniales id præstituræ. »

b) D'autres, v. g. le P. Hægy [3] et après lui Mgr Durieux [4], sont d'un avis tout différent. Après avoir rappelé qu'il est permis aux femmes d'accompagner le saint Viatique avec des cierges, mais à la condition de suivre le prêtre, ils se hâtent d'ajouter qu'il faut faire une exception pour les communautés de femmes où les hommes ne pénètrent pas [5].

Devant une telle divergence d'opinions, il est à souhaiter que la question soit soumise par qui de droit à la S. C. des Rites.

Ad II. Pour assurer, le jour de la Fête-Dieu, dans les petites églises paroissiales et dans les chapelles de communautés religieuses, le minimum de décorum et de dignité sans lequel la procession du Saint-Sacrement ne saurait être permise, il faut, outre le célébrant, au moins trois ou quatre clercs ou enfants de chœur, revêtus de la soutane, puis du surplis ou de la cotta [6]. L'un d'eux est chargé de porter la croix de procession ; un autre, de tenir, pendant la marche, l'*ombrellino* au-dessus du Saint-Sacrement ; le troisième et, s'il y en a quatre, le quatrième, de remplir l'office de thuriféraires [1].

Quand on a ainsi le nombre voulu de clercs ou d'enfants de chœur, la procession peut avoir lieu, *servatis servandis*. Rien alors ne s'oppose à ce que, si l'on veut, les jeunes filles du pensionnat, précédées d'une bannière et accompagnées ou non de leurs maîtresses, y soient placées en avant de la croix de procession [2] ; mais il serait contraire aux lois les plus élémentaires de la liturgie de leur faire prendre rang entre cette croix et le célébrant [3].

Ad III. De ce qui a été dit ci-dessus *ad I*, on est en droit de déduire qu'aux processions du Saint-Sacrement, même dans leur communauté, la place des religieuses qui ont un cierge à la main, n'est ni immédiatement devant le dais, ni en côté de celui-ci, mais par derrière.

[1] Aussi, — comme le firent remarquer les *Ephemerides liturgicæ* (1904, p. 82) en commentant la réponse précitée de la S. C. des Rites, — si v. g. il est admis que, pour la messe privée, on peut, en l'absence de tout autre servant ou répondant, se contenter de réponses faites par une femme, c'est à la condition expresse que, pour cela, cette dernière restera toujours hors de l'enceinte de l'autel. (Cf. S. R. C., 27 août 1836, n. 2745, ad 8 ; 18 mars 1899, n. 4015, ad 6).

[2] C'est-à-dire sans clercs ni servants. (Cf. *Ephem. lit.*, ibid.)

[3] *Loc. cit.*

[4] *L'Eucharistie, Memento canonique et pratique*, 1re édit., p. 288, note 2.

[5] Cf. *Ami* 1932, p. 255, col. 2, *ad IV*.

[6] Cf. Hægy, *op. cit.*, t. II, p. 261 ; — *Memoriale rituum*, tit. IV, c. II, § 2.

[1] Si l'on avait encore d'autres clers ou enfants de chœur à sa disposition, il conviendrait qu'il y eût en outre : deux acolytes céroféraires, aux côtés du porte-croix ; au moins deux porte-lanternes, auprès du Saint-Sacrement ; enfin, s'il se pouvait, des porte-dais. (Cf. Hægy, *op. cit.*, t. II, p. 262-263).

[2] Cf. Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 679, note 1.

[3] Cf. *Ami* 1934, p. 655, col. 1, *ad I*.

CHRONIQUE D'APOSTOLAT SOCIAL

(fin)

SOMMAIRE

III. Bibliographie. — 1. D. Lallement : *Principes catholiques d'Action civique*. — 2. Jacques Maritain : *Lettre sur l'Indépendance*. — 3. J. Vialatoux : *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire*. — 4. S. Thomas More : *L'Ile d'Utopie*. — 5. Maxence van der Meersch : *Quand les sirènes se taisent*. — 6. L'Ecole des Parents : *Education et contre-éducation*. — 7. Geneviève Duhamelet : *Ces gens-là*. — 8. Abbé J. Lamoot : *La vraie vie*. — 9. Jeanne Frœhlich : *Le Pâtre du terroir*.

III. — Bibliographie

1. — La lecture des *Principes catholiques d'action civique* de M. Lallement (in-8 de 276 p., 12 f. ; Paris, Desclée, de Brouwer et Cie) nous a rappelé cet excellent homme qui, désireux de connaître la pensée de l'Eglise sur un problème d'actualité, comme on le renvoyait à une encyclique traitant de la question, s'exclamait : « Si vous croyez qu'on a le temps de lire les encycliques ! » Admirable simplicité, si l'on pense à tout ce qu'un catholique d'aujourd'hui prend la peine de lire, aux maîtres qu'il se donne lui-même, sans savoir, qu'il suit avec une si imprudente docilité ! Pourtant il a une excuse : l'or en barres n'est pas commodément utilisable, en tout cas moins qu'après qu'on l'a monnayé. C'est exactement ce qu'a fait et très bien M. L.

Ce livre, véritable *Catéchisme politique*, demandé par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France, est présenté en son nom par Mgr l'archevêque de Cambrai, et proposé comme guide aux « professeurs chargés de donner un enseignement social dans nos établissements d'enseignement primaire et secondaire. » C'est dire qu'on lui reconnaît un caractère quasi-officiel, justifié d'ailleurs par le fait que le texte est presque entièrement emprunté aux documents officiels.

Un tel ouvrage, qui est lui-même un résumé, ne s'analyse pas. Disons seulement qu'il traite d'abord de la politique dans l'ensemble de nos devoirs chrétiens ; puis des grandes exigences humaines et chrétiennes dans la vie politique ; enfin des principaux problèmes actuels sur lesquels tous ont besoin d'être informés : devoir électoral, attitude à l'égard des partis, des régimes politiques, des lois injustes... Sur plus d'un point, notamment l'ordre social, il fera naître le désir de remonter aux textes originaux : on les lira certainement avec plus de fruit, préparé par cette initiation préalable. Et ce sera, sans doute, la meilleure récompense de l'auteur d'avoir contribué à la diffusion d'une doctrine qu'il possède si bien. Muni, en sa 2e édition, d'une très précieuse table analytique, ce livre a sa place marquée dans les bibliothèques sacerdotales et même catholiques : il s'impose.

2. — La *Lettre sur l'Indépendance* de M. Jacques Maritain (66 p. in-8, 5 f. ; Desclée, de Brouwer), que nous avons largement utilisée pour la première partie de cette Chronique, se range d'elle-même à côté du livre précédent, préparant à en recevoir et garder les leçons. « La position, écrit l'auteur, d'un homme qui non seulement refuse, par désir d'indépendance, d'adhérer à aucun des partis politiques existants, mais se trouve, en vertu de conceptions bien déterminées, *contre* chacun d'entre eux, et qui a pourtant conscience de l'importance majeure des réalités politiques, cette position inconfortable est la mienne. Elle est, aussi, je crois, celle de beaucoup de catholiques. »

Et c'est vrai, de plus en plus vrai. Quand les programmes politiques examinés de près se ramènent à une lutte *contre* quelqu'un ou quelque chose, se déclarer contre eux n'est pas une attitude négative. Aux heures troubles où les partis ne sont plus que « complexes affectifs exaspérés,... n'être ni de droite, ni de gauche, signifie qu'on entend garder sa raison. » Nous nous plaignons que le temps nous échappe ; mais « nous payons aujourd'hui les fautes de nos pères. » Et M. M. souhaite la formation dans le domaine politique, entre les factions, d'un rassemblement qui sans être un *parti catholique*, serait un tiers parti de nature strictement politique, respectueux des libertés institutionnelles et du régime politique existant, auquel les catholiques, en y adhérant *comme citoyens*, pourraient infuser effectivement l'esprit de l'Evangile. Ce serait une nouveauté ; ce serait aussi le salut.

Il faut lire ces pages qui contribueront, espérons-le, à hâter l'avènement des temps meilleurs qu'elles appellent, que souhaitent unanimement pouvoir saluer tous les Français — les moins bruyants, mais les plus nombreux — qui ont autre chose que la haine au cœur. Si tous les catholiques voulaient !...

3. — Nous ne quitterons pas ce domaine, mais nous l'explorerons de très haut, avec le beau livre de M. J. Vialatoux : *La cité de Hobbes, Théorie de l'Etat totalitaire* (224 p. gr. in-8, 15 f. ; Paris, Gabalda). On connaît cette conception de la société politique, non pas nouvelle, certes, mais adaptée au goût du temps, et qu'on pourrait définir : l'Etat pur en soi, absorbant la personne humaine, prenant à sa charge tous les droits et tous les devoirs. Malgré la dénonciation par l'Eglise de cette *statolâtrie*, il n'est pas niable que certains catholiques, très émus (et fort justement, d'ailleurs) des maux et des dangers dont l'abus de la liberté est la cause, inclineraient à trouver un remède adéquat à la décomposition dont nous sommes menacés, dans un Etat très fort ramenant tout à soi. Leur excuse serait qu'ils n'auraient pas saisi quelle philosophie suppose comme fondement un tel système, où la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, n'a d'autre origine que la loi civile, celle-ci étant d'ailleurs la volonté promulguée par l'Etat.

On verra dans le livre de M. V. comment l'Etat, pour Hobbes, naît en somme de la guerre que se font perpétuellement les hommes. C'est pour l'éviter qu'ils inventent un *corps* nouveau, un puissant « animal artificiel » assez fort pour comprimer leurs mouvements passionnels et en arrêter l'effet belliqueux. « En sorte que ce puissant et monstrueux *animal artificiel*, Leviathan, aura la faculté d'user de son pouvoir (conformément, comme on le devine, à son propre intérêt) pour assurer à tous la protection dont chacun a besoin comme les autres, c'est-à-dire la sécurité de la paix, — bien souverain en vue duquel précisément les individus aliènent leur souveraineté individuelle et renoncent à l'anarchie. L'organe de la paix consistera dès lors, visible, concret, efficace, en cette puissance *corporelle* qui, par la force et la crainte, contraindra les individus ses sujets au respect extérieur des lois naturelles, condition nécessaire et suffisante de leur tranquillité. L'*homo homini lupus* sorti des mains de la nature cédera devant ce Dieu sorti des mains de l'homme, l'Etat, *homo homini deus.* » En vérité, *statolâtrie* est-il trop fort ?

Le mérite, le grand mérite de M. V. et l'inappréciable bienfait de son livre, c'est d'avoir mis en excellente lumière la rigueur logique de ce système, type parfait du naturalisme politique, dans lequel vie de l'homme et vie de la société sont intégralement ramenées à des physiques, le spirituel et le surnaturel n'y pouvant être rattachés (quand ils le sont) que de la façon la plus artificielle, et donc la plus précaire. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au terme de son œuvre, Hobbes se dresse contre le *royaume des ténèbres*, l'Eglise spirituelle et universelle, irréconciliable ennemie de sa philosophie, dont le message exclut également la souveraineté initiale de l'individu et la souveraineté finale de l'Etat, ne reconnaissant qu'à l'Esprit auquel participe toute personne humaine, valeur dernière. « Nous nous occupons des affaires d'ici-bas, dira un ministre du IIIe Reich, et nous abandonnons l'au-delà aux Eglises. » Pourraient-elles, sans se renier elles-mêmes, souscrire à cette injustifiable prétention ?

L'actualité crie assez haut quelles menaces fait peser sur le monde ce Leviathan dont l'orgueil ne peut souffrir nulle part la juste contrainte du droit. On est heureux d'avoir sous la main ce qu'il faut pour mettre en garde contre le monstre ceux dont il pourrait surprendre la confiance.

4. — L'*Ile d'Utopie* (250 p. in-16, avec une reproduction d'un dessin d'Holbein, 12 f. ; Paris, Albin Michel), l'œuvre célèbre de celui qui est aujourd'hui S. Thomas More, devenue pratiquement introuvable, nous est heureusement restituée aujourd'hui. Le traducteur, M. Grunebaum-Ballin, a fait précéder le texte d'une courte biographie de l'auteur et inséré aux bons endroits quelques notes discrètes qui facilitent l'intelligence du livre. Sans doute, pour piquer l'attention, il a eu l'ingénieuse idée de donner à l'œuvre ce sous-titre : *Le planisme au XVIe siècle ;* mais ne serait-il pas, le premier, bien étonné qu'on le prît à la lettre ? Une utopie — celle-ci comme les autres — est irréalisable de sa nature comme dans les intentions de son auteur. Si Thomas More, insatisfait, comme l'étaient alors tous les humanistes, des institutions politiques et sociales qu'il connaissait, a laissé passer dans son badinage une bonne part de ses vues réformatrices, — ce dont on ne saurait douter, — il y aurait pourtant quelque injustice et pas mal de naïveté à prendre la description d'Utopie pour l'exposé adéquat d'un programme intégralement réalisable. N'est-ce pas déjà beaucoup qu'on y découvre, parmi des réminiscences évidentes de la *République* de Platon et du régime spartiate, et de non moins évidentes « bagatelles », nombre de réformes aujourd'hui recommandées ou même réalisées, tant d'anticipations sur « *Quadragesimo Anno* » ?

La première édition de ce livre, dont M. G.-B. a reproduit le frontispice, portait ce titre savoureux : *Le très précieux livre et non moins salutaire que ré-*

créatif de la meilleure des républiques et de la nouvelle île d'Utopie. Non moins salutaire que récréatif : c'est tout à fait cela. N'est-ce pas beaucoup ?

5. — **Il** n'est pas dans notre habitude de recenser ici des romans ; nous pensons n'avoir pas à nous en excuser. Pourtant nous ferons exception pour celui de M. Maxence VAN DER MEERSCH : *Quand les sirènes se taisent* (316 p. in-12, 15 f. ; Paris, Albin Michel). Précisons bien vite que les sirènes dont il s'agit ici ne sont ni de mythiques ni d'humaines ensorceleuses, mais tout prosaïquement les sirènes des usines. Quand elles se taisent, c'est qu'on ne travaille plus. M. v. d. M. a pris pour cadre de son récit une de ces grèves du textile dont la région du Nord donne si souvent l'affligeant spectacle. En observateur exact, minutieux, scrupuleusement impartial au point de s'interdire toute appréciation, et jusqu'à l'expression d'un sentiment personnel en face des situations les plus tragiques, il rapporte ce qu'il a vu ; et rien n'est émouvant comme ce récit dépouillé d'artifice, mais si lourd d'enseignements. C'est la vie ouvrière, hélas déchristianisée ! avec ses misères physiques et morales, mais avec aussi ses mérites et sa grandeur, capable isolément de délicatesse exquise en face de l'infortune, mais d'une férocité sans bornes quand de lâches excitateurs, qu'on ne voit jamais au danger, ont déchaîné les pires instincts d'une foule en délire. C'est l'atroce lutte de classes subie par tout un peuple,... voulue par quelques-uns pour qui elle est ou une nécessité fatale contre laquelle il serait puéril de se dresser, ou une bonne affaire dont il faut se hâter de profiter. C'est, en un mot, le drame de tous les jours, habituellement voilé au grand public par tous ceux qui ont intérêt à le simplifier pour le besoin des polémiques partisanes, en réalité d'une complexité effrayante, que l'auteur ne cherche nullement à dissimuler.

Un catholique attentif aux enseignements sociaux de l'Eglise, en trouvera la justification douloureuse d'un bout à l'autre de ce livre. « Car il est exact de dire que telles sont actuellement les conditions de la vie économique et sociale qu'un nombre très considérable d'hommes y trouvent les plus grandes difficultés pour opérer l'œuvre seule nécessaire de leur salut éternel. » *(Quad. Anno,* 141). La déchéance morale de ces pauvres gens révolte, effraye, et navre tout ensemble ; mais un minimum de bien-être n'est-il pas nécessaire à la pratique de la vertu ? *(Rerum Nov.).* Rien n'est mis en un relief plus saisissant que le mépris où l'on en est venu de la personne humaine par suite de la « démoralisation des cercles dirigeants de la vie économique » *(Quad. Anno,* 146). L'organisation du travail même techniquement parfaite est souvent, au point de vue moral, très défectueuse : « La matière inerte sort ennoblie de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent, s'y dégradent » *(ibid.).* Telle discussion entre un industriel, porté à la conciliation par nécessité autant que par humanité, et le président du Syndicat patronal qui veut la lutte « bloc contre bloc », rappelle invinciblement à l'esprit la *Lettre de la S. C. du Concile* à Mgr Liénart ; et la Fédération du Textile ressemble étonnamment à certain *consortium* bien connu. L'auteur, on le voit assez, juge comme il convient le bas anticléricalisme des professionnels de la gréviculture ; mais il s'inquiète, on le devine, du tort que nous causent ceux qui, se disant nos amis et nos protecteurs, nous enveloppent dans la réprobation qu'ils méritent, n'ayant, comme le dit Pie XI, « aucun sentiment de pitié pour les besoins et les peines de ceux qui se trouvent déshérités de leur part de bien-être en cette vie » *(Q. Anno* 135). Les Syndicats chrétiens, nommés incidemment, n'ont pas retenu l'attention de l'auteur. D'où peut-être l'impression d'angoisse avec laquelle on quitte ce livre : aucune étoile n'apparaît pour mettre une lueur d'espoir en ce ciel de tempête.

Pour beaucoup, cette évocation poignante, non pas immorale, mais d'un réalisme qui ne convient pas à la jeunesse, sera aussi révélatrice que le compte-rendu d'une exploration parmi les tribus indiennes des rives de l'Amazone. A un prêtre elle peut faire mieux comprendre la gravité du mot de Benoît XV : « Qu'aucun membre du clergé ne s'imagine que pareille action (l'action sociale) est étrangère au ministère sacerdotal, sous prétexte qu'elle s'exerce sur le terrain économique : car c'est précisément sur ce terrain que le salut éternel des âmes est en péril. » Probablement à son insu, M. v. d. M. se trouve avoir fait de ce mot, notamment en ce qui concerne la grande pitié de la famille ouvrière, le commentaire non pas certes le plus édifiant, mais le plus émouvant.

6. — *Education et contre-éducation* (342 p. in-12, 12 f. ; Paris, Spes) : titre trop clair pour qu'il soit utile de l'expliquer. Cette nouvelle publication de l'ECOLE DES PARENTS est digne des précédentes, et l'on peut affirmer qu'aucune catégorie d'éducateurs (parents, maîtres, prêtres) ne la lira sans un véritable profit. C'est un compte-rendu de congrès : donc les chapitres sont originellement des rapports accompagnés des commentaires autorisés de personnalités comme MM. Victor Bucaille, Dautry (directeur des chemins de fer de l'Etat), le bâtonnier Fourcade, Louis Madelin (de l'Académie française), etc. Mais qu'on n'aille pas s'imaginer qu'il s'agisse de ce qu'on appelle parfois, plus ou moins équitablement, « de la littérature de congrès ». Autour de ces trois titres : les influences de la famille et des éducateurs, — les influences extérieures et l'exemple, — les influences spirituelles, — l'*Ecole des Parents* a su réunir une somme de renseignements et d'enseignements, de faits concrets souvent des plus révélateurs, et d'expériences variées des plus précieuses que ne vient gâter aucune vaine rhétorique.

On lira avec un profit tout particulier les études consacrées aux lectures et aux distractions de la jeunesse, et à l'attitude souvent si maladroite de certains parents en cette matière. « La logique actuelle la plus courante consiste à interdire la lecture des *Trois Mousquetaires,* par exemple, et à payer à son fils une place au cinéma sans se soucier du film que l'on y représente. » A l'alternance, si désastreuse en ses effets, d'une sévérité excessive et d'un abandon négligent, on propose avec grande raison de substituer une éducation positive où l'on remplacera le plus possible les interdictions souvent pleines de dangers par des conseils affectueux et éclairés sur le choix des livres, des spectacles, des amis,... dont ont besoin les jeunes âmes, et qui les formeront peu à peu à écarter d'elles-mêmes les influences perverses qui tenteront de s'imposer à elles.

Signalons encore les révélations si douloureuses du rapport de M. Bertrand sur les publications dangereuses, la magnifique leçon de M. Lamirand sur l'influence des chefs d'industrie et leurs rapports avec les parents des jeunes travailleurs, les documents précieux recueillis dans le travail de M. J.-H. Adam sur les œuvres sociales de jeunesse et la famille.

Et parce qu'il est impossible de tout citer, mentionnons au moins, pour finir, le chapitre consacré aux influences spirituelles. Parce qu'il n'y a pas en France que des catholiques, on a permis à des voix autorisées de donner aux adhérents d'autres familles spirituelles, aux parents non-catholiques, les conseils qu'ils étaient capables de recevoir avec profit. L'Eglise n'y saurait trouver à redire : car si elle repousse un certain libéralisme qui est, au vrai, une indifférence coupable, elle rappelait hier encore par la voix de Pie XI que ses lois protègent effectivement les enfants des infidèles contre les entreprises coupables d'un prosélytisme indiscret.

7. — *C'es gens-là* (208 p. in-12, 12 f. ; Paris, Bloud et Gay) : encore un titre qui parle. Qui n'a encore dans l'oreille le ton pitoyable et méprisant avec

lequel tant de « *gens bien* » laissent tomber cette appellation, à l'adresse de *pauvres gens* qui ne paient pas de mine ! Mlle Geneviève DUHAMELET n'a pas voulu s'en tenir à des apparences, peu favorables en vérité. Elle va et nous entraîne avec elle plus loin, jusqu'au centre des vies, jusqu'au tréfond des âmes. Ceux qui demandent quels livres peuvent aider à comprendre, à aimer les milieux populaires où ils vivent et exercent leur ministère, ou encore à préparer les jeunes à l'action sociale, trouveront ce qu'ils cherchent en ces vingt-deux récits où les meilleures qualités d'observation sont heureusement relevées par une langue probe, d'une élégance sûre. A qui objecterait que tous les hommes et femmes du peuple ne sont pas aussi... intéressants, Mlle D. répondrait sans doute qu'elle le sait mieux que personne pour y être allée voir. Mais quoi ? N'a-t-on le droit de peindre que le laid ? Et si le retour en chrétienté des masses populaires est une des tâches principales de l'heure, a-t-on tort de nous révéler ce qui la rendra moins ardue ?

8. — Dans *La Vraie Vie* (150 p. in-16, 3 f. ; Toulouse, Apostolat de la Prière), M. l'abbé Lamoot montre avec grand intérêt, sans appareil scientifique ni formules difficiles, ce qu'est au vrai la vie chrétienne. Non pas ce qu'on s'imagine parfois : un recueil d'interdictions ne laissant aucune initiative au *fidèle ;* mais au contraire une source d'activité joyeuse et féconde, capable de combler toutes les aspirations de l'homme et de donner à toute sa vie le rayonnement le plus bienfaisant. Nous avons particulièrement goûté le chapitre consacré aux devoirs d'état : un bon point à l'auteur pour n'avoir pas oublié, comme tant d'autres, ce qui fait la trame de nos vies.

9. — *Le Pâtre du Terroir* (212 p. in-16, 6 f. ; Apostolat de la Prière), de Jeanne FRŒHLICH, est l'histoire d'un *gosse de l'Assistance* torturé par des paysans cupides et brutaux, qui devient prêtre, convertit et assiste à la mort ses bourreaux. Excellente *histoire* à placer dans les bibliothèques pour enfants, à laquelle un sain et triomphant optimisme garantit le meilleur succès.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Nous avons reçu du R. P. Th. Deman, O. P., la lettre suivante :

Le Saulchoir, 30 mars 1936.

Monsieur le Directeur,

L'Ami du Clergé du 19 mars dernier a publié, p. 203, une recension de mon article *Probabilisme*, récemment paru dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Elle s'ouvre sur un double reproche que je tiens à récuser. Si l'*objectivité* consiste dans la neutralité doctrinale, j'avoue en avoir complètement manqué, n'ayant pas eu de plus ferme dessein que de prendre parti dans le débat. Mais depuis quand prendre parti veut-il dire cesser d'être objectif ? Il suffit qu'on se décide au nom de la vérité (laquelle a ses intransigeances). Si je l'ai fait, je ne mérite pas le blâme ; si je ne l'ai point fait, il fallait me montrer sur quels points j'ai cédé à d'autres mobiles. Mon censeur confond aussi *polémique* et critique : de la critique, j'avoue qu'il y en a beaucoup en mon article ; de la polémique, je le prie également de me montrer où elle est.

Je me défends aussi de m'être donné *pour but* d'impliquer le probabilisme dans le laxisme, afin de faire plus facilement le *procès* de celui-là. En le disant, mon censeur commet une grave insinuation. J'ai montré, documents en mains, les affinités et la dérivation du laxisme par rapport au probabilisme. Qu'on veuille bien se reporter aux conclusions des colonnes 493 494. Je retirerai celles-ci quand on m'aura montré, documents en mains, qu'elles sont mal fondées. Il ne suffit pas qu'elles déplaisent pour qu'elles soient fausses.

Il s'agissait dans l'article d'étudier le probabilisme comme phénomène historique, en ce qu'il a de propre, afin d'être en mesure de porter sur lui un jugement qui fût (qu'on me le pardonne !) aussi objectif que possible. On trouve celui-ci à sa place naturelle, en conclusion de l'enquête. Procéder autrement eût été trahir d'avance des préférences ou des répugnances dont l'historien doit se garder. J'ai montré le probabilisme tel qu'il fut et tel qu'il est, non tel qu'il aurait dû être. Qu'on me dise, encore une fois, en quoi j'ai déformé la réalité historique : tout autre grief risque de se présenter comme un procès de tendance.

Mais j'ai lieu de penser que mon intention a été mal comprise. Comment dire que l'article est dirigé contre la casuistique ? Un paragraphe des conclusions générales, col. 617, établit expressément la nécessité de la casuistique. La critique porte exactement sur les « systèmes moraux » et la méthode nouvelle qu'ils ont introduite en théologie. Je tiens qu'ils sont de leur nature impropres à la découverte de la « vérité pratique », objet du jugement moral. Ils signifient dans l'histoire une rupture avec l'esprit de la théologie morale classique. Ils accusent une crise de la théologie morale comme science. On a eu le souci de diriger l'action concrète et d'instituer une casuistique avant l'ère des « systèmes moraux » : ceux-ci représentent des procédés dont j'estime que la vie morale peut se passer, et je tiens qu'elle y gagne.

La recension se termine sur une citation de l'abbé Bricout. Permettez-moi de penser qu'elle rabaisse singulièrement le débat. Doctrinalement, dit-on, le probabilisme fait bonne figure : mais est-ce la qualité propre d'une doctrine que de faire bonne figure ? Une doctrine se juge sur sa conformité à la vérité. Le reste est littérature. Et pratiquement, ajoute-t-on, il est utilisable en toute sûreté de conscience : mais une science pratique borne-t-elle là son ambition ? Il s'agit de promouvoir la vie humaine ; en théologie, la vie chrétienne. Eviter le péché est bien ; mais est-ce la formule dernière de la vie morale ? Un système me paraît jugé, pour l'apologie duquel on invoque qu' « il fait bonne figure », qu'il est « utilisable en toute sûreté de conscience ». Sans compter que mon censeur avance une telle appréciation comme exprimant ce qu'*il pense :* je serais plus curieux d'apprendre sur quoi son opinion est fondée et quels arguments la peuvent justifier. Je doute qu'il trouve en mon article, si dépourvu à ses yeux d'*objectivité*, un grand nombre de ces jugements de préférence, radicalement inefficaces s'il s'agit de savoir où et quelle est la vérité.

Je vous prie d'agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de ma considération distinguée.

Th. DEMAN, O. P.

Ne voulant pas instituer de nouvelles polémiques autour d'un sujet qui en a tant soulevé déjà, nous avons demandé à l'auteur de la recension du 19 mars de ne faire aucune observation sur la lettre du R. P. Deman. C'est pourquoi nous n'ajoutons pas le moindre mot.